

SECTION IV:
THE GRECO-ROMAN WORLD

LES CULTES DE LA FÉCONDITÉ/FERTILITÉ DANS LA GRÈCE DES CITÉS

Pierre Lévêque

L'ambition de notre colloque est grande, qui est de suivre sur des millénaires l'évolution des cultes de la fertilité. Elle est dans le droit fil des interrogations incontournables qui sont actuellement celles des historiens des religions de la Préhistoire et de l'Antiquité: ils veulent suivre les continuités et permanences en même temps que constater les mutations, évolutions ou simples bricolages des idéologies religieuses, en partant, dans le cas présent, d'un thème qui est une des génératrices principales de ces systèmes de pensée: la fertilité. Comme le dit Mircea Eliade, "la végétation est la manifestation de la *réalité vivante*, de la vie qui se régénère périodiquement. La végétation incarne (ou signifie, ou participe à) la *réalité* qui se fait vie, qui crée sans se tarir, qui se régénère en se manifestant en formes sans nombres, sans s'épuiser jamais." Si les questionnements des hommes sur les réalités menaçantes de la nature qui les entoure et les cerne contribuent tout particulièrement à l'élaboration de l'imaginaire, il n'est aucune réalité naturelle qui ait pour eux l'importance de la végétation, dont ils tirent une grande partie de leur nourriture à partir de la révolution néolithique, d'où l'importance primordiale des puissances de fertilité qui sont censées en être les promotrices.

Mais nous sommes presque à la fin de notre parcours, dans la Grèce des cités où tant d'activités autres qu'agro-pastorales se sont développées. Or, les divinités de fertilité dominent encore le panthéon et le vécu religieux des citoyens. A telle enseigne qu'elles restent primordiales jusque dans l'Athènes classique, qui vit de ses productions artisanales, des échanges, de l'exploitation de son empire et où la dure expérience de la guerre du Péloponnèse montre bien qu'elle peut même survivre très forte aux ravages de sa campagne par les troupes péloponnésiennes et à la quasi-disparition de ses activités rurales...

Quelques constations d'abord pour délimiter nos possibilités d'analyse. D'une part, il faut tenir grand compte de la diversité des cités, dont les cultes sont bien spécifiques, même s'ils entrent dans le cadre plus générique de la religion grecque. D'autre part, il est impossible de traiter en Grèce de la fertilité sans évoquer *ipso facto* la fécondité qui lui est indissolublement liée, ce depuis des millénaires. Je

n'hésiterais donc pas à parler constamment sans scrupule des cultes de fécondité/fertilité, qui sont au fond ceux de l'*élan vital*, pour parler en termes bergsoniens.

L'analyse des cultes de la Grèce du 1er millénaire nous place dans une évidente continuité. Le déchiffrement du linéaire B des tablettes mycéniennes et les progrès des fouilles ont permis de bien confirmer ce qui n'était jusque-là que forte présomption: que les linéaments essentiels de la religion grecque sont posés dès les royaumes achéens, quand se constitue un étonnant syncrétisme, dit improprement créto-mycénien, qu'il n'est plus possible de révoquer en doute. De la rencontre entre l'idéologie indo-européenne très socialisée des migrants grecs et la vieille idéologie naturiste de la Méditerranée orientale naît un imaginaire spécifique où les cultes des forces vives de la nature, incarnées dans les déesses et leurs parèdres, demeurent au premier plan, au détriment de la trifonctionnalité.

Cette continuité n'est pas véritablement entamée par les quatre siècles des Ages Sombres, où d'importantes mutations transforment toutefois l'imaginaire créto-mycénien. Il y a là un problème délicat et que j'ai déjà largement évoqué ailleurs. Il est clair, en tout cas, que quand, au tournant des 9e et 8e siècles, émerge cette forme d'Etat ou mieux de société qu'est la *polis* ("cité-Etat"), le passé est très largement pris en compte.

Les dieux que nous appelons poliades et qui, installés sur les acropoles, protègent la cité sont presque toujours des divinités topiques fixées sur place depuis au moins des siècles: tels Poseidon à Pylos, Héra à Argos, Athéna à Tirynthe et à Athènes, cette dernière portant au reste le nom de la déesse. Même Sparte, pourtant fondée sur un sol vierge, honore des déesses héritières du passé le plus créto-mycénien, Athéna encore sur l'acropole et Artémis Orthia dans les marais de l'Eurotas, dont les représentations figurent une vraie Dame achéenne. On remarquera au passage l'importance d'Athéna en tant que déesse poliade: déjà gardienne armée des palais fortifiés des *wanakes* mycénien, elle conserve maintenant la même fonction pour protéger la ville des citoyens.

Cette première analyse permet une constatation importante. Ces divinités poliades que nous venons de rencontrer et qui jouent un rôle de premier plan dans l'émergence des cultes civiques sont des divinités fécondantes et fertilisantes bien attestées à l'époque mycénienne, notamment dans les tablettes, mais elles apparaissent ici dans une fonction politique et militaire de protection. Il doit être clair dès le

début qu'en Grèce les dieux des forces vives de la nature remplissent en même temps d'autres rôles, très différents, et que leurs attributions s'étendent largement au-delà de la sphère fécondité/fertilité, ce qui dénonce au vif leur situation prépotente.

Si nous voulons maintenant entrer plus loin dans l'analyse des cultes de fertilité dans ce nouveau cadre socio-politique de la cité, nous devons aborder un problème fondamental, qui est de théologie: *comment se structure le panthéon grec*, d'où découlent deux questions: *comment s'organise-t-il comme un ensemble*, en échappant à la simple juxtaposition de dieux, et *quels sont les vecteurs qui constituent les lignes de force de son fonctionnement*.

Réponses difficiles, la religion grecque, au moment où émergent les cités, étant déjà un ensemble complexe et contradictoire où se distinguent des strates superposées. Le syncrétisme créto-mycénien a joué un rôle considérable dans sa constitution (on se rappelle que la plupart des noms des grands dieux grecs figurent dans les tablettes mycéniennes), mais son action même a été aléatoire dans un rapport de force qui a eu tendance, dans les petites monarchies despotiques des Achéens, à briser les structures indo-européennes et à conforter les structures méditerranéennes: il y a eu à la fois net éclatement du tripartisme des migrants et flottement dans les vieux cultes indigènes, puisque le syncrétisme a amalgamé les forces idéologiques en présence, juxtaposant les dieux ou les mixant à l'intérieur de personnes divines nouvelles, conservant leurs noms ou les rhabillant de noms grecs. C'est le cas de Zeus, sur lequel nous reviendrons, ou de Coré qui porte un double nom, étant aussi la Crétoise Perséphone. Sur ce fond ancien ont joué les facteurs qui marquent les siècles passablement obscurs des Ages Sombres, les migrations doriennes qui n'ont pas pu ne pas renforcer les éléments indo-européens (sans pour autant réintroduire la trifonctionnalité), mais aussi les apports en provenance d'Orient, très nettement en faveur des cultes de la fécondité/fertilité, qu'il s'agisse de divinités féminines comme Létô, Aphrodite, Cybèle, Hécate ou d'un jeune dieu-fils comme Apollon.

Malgré toutes ces difficultés d'analyse, on peut discerner deux facteurs d'organisation dans le panthéon hellénique: une société globale et des systèmes de forces primitives exprimant la vitalité et la reproduction du *cosmos*.

1. Les dieux ne sont pas de petites forces atomisées; ils sont organisés dans une société globale, bien localisée sur le lointain et inaccessible mont Olympe. C'est Zeus qui y exerce le pouvoir: même si

l'on ne doit pas minimiser ses aspects naturistes qui forment un ensemble cohérent autour du ciel lumineux et orageux (voir l'étymologie de son nom), de la foudre, de la pluie fécondante, il est essentiellement un père (Zeus Pater, comme Dyaus Pitar ou Jupiter) et un roi assumant la fonction de souveraineté. Certes son autorité est loin d'être assurée, traversée et contrariée qu'elle est de contradictions, de révoltes, de jalousies, de violences, d'adultères, comme il appert déjà dans les épopées. Société qui n'est en rien despotique et dont les origines indo-européennes sont peu discutables, même si elle est en constante évolution, admettant de nouveaux venus, faisant taire les rivalités qui débouchent sur des compromis, ou se rationalisant peu à peu, comme lorsque se dégage le concept, ionien sans doute, des douze dieux, dont au reste plusieurs listes très divergentes nous ont été transmises.

2. Au sein de cette société (et la débordant quelque peu, car Olympe et Enfers forment deux espaces fantasmatiques distincts, mais complémentaires) l'analyse permet de distinguer des systèmes de forces primitives, exprimant la vitalité et les possibilités de reproduction de l'univers et organisés autour de divinités de la fécondité/fertilité (et parfois vie éternelle), directement héritières des déités du type néolithique oriental (et surtout anatolien) *via* la Crète et *via* Mycènes. Une typologie paraît possible, sinon aisée.

21. D'abord des divinités féminines, par excellence dispensatrices de fécondité et fertilité et qui jouent un rôle considérable comme kourotrophes, veillant à la conception, à la naissance, à l'allaitement, à la première enfance et à l'éducation des filles et des garçons par le biais des initiations dites couramment pubertaires.

211. Dans la suite d'un long héritage néolithique qui a traversé l'âge du Bronze, elles se présentent sous deux formes, l'une matronale, l'autre virginale. Deux cas de figure doivent être distingués.

Primo, de la manière la plus obvie, il y a deux générations de déesses: celle des soeurs-épouses de Zeus, Déméter et Héra, et de divinités analogues comme Lété dont les origines renvoient aux origines du monde divin; celle des filles de cette première génération, telles Athéna, Artémis, Coré, Aphrodite...

Une autre grille de lecture permet de discerner les déesses-vierges des autres: elles sont trois et appartiennent à la première génération (Hestia) et à la seconde (Artémis, Athéna). Il est bien clair qu'il faut

distinguer soigneusement déesse-fille et déesse-vierge (comme nous y incitent par exemple les cas de Coré ou d'Aphrodite). Non moins clair que les facteurs vitaux de fécondité/fertilité ne sont en rien moins présents dans les vierges que dans les mères: ainsi Artémis et Athéna sont parmi les initiatrices et kourotrophes les plus actives. Au reste la distinction peut être moins marquée qu'on ne le croirait au premier abord: à Nauplie (Pausanias, 2, 38, 2), Héra retrouve périodiquement sa virginité en se trempant dans la source Carrathos (le retour annuel de la végétation coïncide avec la revirginisation de la déesse); dans le grand mythe athénien d'Erichthonios, Athéna préside maternellement à l'éducation de l'enfant né du sperme d'Héphaïstos, tombé sur la terre et la fécondant après avoir souillé la cuisse de la jeune fille: produit des ardeurs excessives du dieu qui n'arrive pas à posséder sa demi-soeur, mais dont la semence est néanmoins féconde.

Secundo, dans certains cas, il s'agit plus clairement d'une dyade mère/fille, dont les exemples les plus frappants sont ceux de Déméter/Coré à Eleusis ou de Déméter/Despoina en Arcadie. Au contraire, la mère biologique d'Athéna est éliminée dans le processus final de la gestation et, dans l'une des deux formes que revêt le mythe de sa naissance, Aphrodite naît sans le secours de l'élément maternel, directement du sperme des bourses tranchées de Cronos: ces deux cas, qui ne sont certainement pas atypiques, représentent l'inverse d'une parthénogénèse et transcrivent des phantasmes d'une naissance quasi sans mère. Mais revenons aux dyades féminines: l'élément maternel y est en revanche poussé à son paroxysme; Déméter et Coré notamment sont appelées, au duel, "les deux déesses" et forment une indissoluble unité, sentimentale autant que biologique, qui joue à plein dans le vécu religieux et où les analystes décryptent comme les deux pôles successifs et complémentaires de la féminité.

Cette structure très directement mère/fille n'est pas isolée. Dès l'époque crétoise ou créto-mycénienne on voit, dans la grotte d'Amnisos, Héra et sa fille Ilithyie, figurées par des idoles naturelles doubles (stalagmites ou stalactites grossièrement retaillées). Lété et sa fille Artémis, des Asianiques, sont unies dans le mythe par une extrême affection et, dans certaines de ses formes, on voit la jeune déesse aider sa mère à accoucher du petit frère Apollon. Gé et Thémis jouent un rôle capital à Delphes aux origines de la divination et ne sont pas négligeables à Olympie, où l'autel de cendres de Gé, siège d'une antique mantique, jouxte celui de sa fille Thémis édifié sur une bouche (Pausanias, 5, 14, 10).

212. Le fonctionnement des divinités féminines dans la Grèce des

cités est relativement clair. Essentiellement, les vierges mises à part, elles sont des puissances hiérogamiques, comme on le voit bien pour Héra sur le Gargaros dans l'*Iliade* et pour Aphrodite sur l'Ida troyen dans l'*Hymne homérique* qui lui est consacré. Elles participent donc au renouvellement annuel du printemps et se posent ainsi comme indissolublement génératrices de fécondité et de fertilité: on notera par exemple qu'Aphrodite, une divinité qui semble spécialisée dans l'élan sexuel, embrayeur de la reproduction des espèces, est en même temps Antheia, la déesse des fleurs...; l'élan végétal germinatif est très net dans l'union sacrée d'Héra et de Zeus sur le Gargaros: "sous eux, la Terre divine fait naître un tendre gazon, lotus frais, safran et jacinthe, tapis serré et doux dont l'épaisseur les protège du sol" (*Iliade*, 14, 292 sq.).

En second lieu, les vierges, elles — mise à part Hestia qui doit représenter une ancienne déité indo-européenne du foyer, donc la pureté du feu — ne sont pas moins promotrices de fécondité/fertilité (ainsi Athéna est la généreuse donatrice de l'olivier, Artémis est Kédreatis...), mais elles ont une fonction spécifique, qui est de présider aux initiations des jeunes, j'entends aux initiations de classes d'âge: ainsi en Attique Athéna et Artémis se partagent les rôles, Athéna sur l'Acropole avec notamment les Panathénées (dont on faisait remonter la création à Erichthonios ou à Erechthée) et Artémis sur les bordures côtières avec les Brauronies qui voient la retraite de fillettes consacrées, travesties en oursonnes au service de la déesse. Le vase de Brauron où figure leur course éperdue en présence d'un prêtre-ours montre que les fillettes ne sont pas les seules à "faire l'ours" et que la rencontre avec le mâle sublimé sous forme de prêtre-ours simule et dramatise une sorte d'initiation sexuelle, bien normale dans ce type de cérémonies. On se rappelle d'autre part à Sparte le rôle d'Artémis Orthia ("celle qui redresse" [les sexes]) dans le cursus initiatoire des jeunes.

Un troisième mode de fonctionnement met en présence d'un autre type d'initiation, initiation de salut pourrait-on dire: il en est ainsi de Déméter/Coré à Eleusis (et ailleurs dans des sanctuaires-succursales éleusiniennes) ou de Déméter/Despoina en Arcadie. Au couple mère/fille sont liés des mystères — beaucoup plus complexes à Eleusis, mais peu importe — qui sont garantie de salut *post mortem*. Ceux d'Eleusis s'appuient sur le mythe du rapt de la jeune déesse, mythe végétatif et infernal à la fois, mythe de renouvellement périodique et/ou donc de survie bienheureuse. Mais ce n'est pas le cas en Arcadie, où la péripétie mythique essentielle est celle de la Mère terrible, emportée dans une colère démesurée par le viol qu'elle a subi de son frère Poseidon. Enlèvement et viol, c'est-à-dire actes sexuels imposés à la

filles ou à la mère, semblent former le fond de ces drames, qui entraînent d'abord malheur et famine, puis, acceptés et régularisés, engendrent bonheur, abondance, salut.

213. De tels schémas propres aux divinités féminines ont une cohérence interne qui remonte loin dans un passé immémorial. Dès les cavernes du Paléolithique supérieur, la femme est abstractisée dans une déité de fécondité et de chasse, la Grande Déesse. Bien que quasiment jamais dans une représentation concrète, l'acte de fécondation est partout présent, au moins symbolisé dans des signes de bipolarité sexuelle, et il est depuis longtemps patent que la chasse est sexualisée, que l'épieu des chasseurs ouvre des blessures en forme de vulves: la puissance qui domine l'univers surnaturel, autour de laquelle s'organise le double fantasmatique de la nature, est ainsi garante et maîtresse de fécondité et de chasse; elle assure donc la reproduction biologique de la communauté en favorisant les naissances et la dure conquête de la nourriture.

Au Néolithique s'opèrent des mutations fondamentales dans l'habitat et dans le mode de production de la nourriture: sédentarisation, création de l'agriculture céréalière et de l'élevage des animaux domestiques. La divinité féminine de fécondité s'avère alors aussi comme promotrice de fertilité: elle assure la productivité de la terre ouverte par le bâton fouisseur — et ensuite par la houe ou l'araire — comme le ventre féminin l'est par le membre du mâle. Elle devient elle-même une Terre-Mère, une puissance qui assure à la fois les naissances et les moissons, donc la reproduction de la communauté villageoise sous des formes nettement plus complexes qu'au Paléolithique.

Il y a, je le répète, une cohérence profonde de ces représentations analogiques élaborées au fur et à mesure que se développent les puissances du cerveau humain et la complexité des sociétés et qui rassurent les producteurs en mettant toutes leurs activités sous la protection des Grandes Mères devenues aussi des Terres-Mères: elles assument la survie du groupe en accomplissant le rite créateur le plus élémentaire et le plus essentiel — l'hiérogamie qui abstractise l'acte sexuel dans l'ambiance du renouveau annuel — et elles perpétuent aussi leurs bienfaits sur les individus au-delà de la mort, d'où les idoles de déesses qui apparaissent si souvent dans les tombes. Tout le fonctionnement des divinités féminines hiérogamiques des cités grecques est donc dans cette suite millénaire, au sein d'une cohérence d'autant plus forte que le fantasmatique y est directement mis en liaison avec les réalités naturelles de la biologie animale et végétale:

reproduction sexuée de l'homme et des animaux domestiques, renouvellement annuel de la végétation.

Quant aux déesses vierges, peu nombreuses, mais d'une rare importance dans les mythes et les cultes, elles ne représentent pas une première étape de la vie des déesses dans le temps quasi arrêté du panthéon; elles sont résolues à rester telles et elles poursuivent de châtiments farouches leurs compagnes qui acceptent l'étreinte, voire les imprudents qui s'attaquent à elles ou portent des regards sur leur nudité.

On a tendance à les interpréter comme gardiennes du tabou de la virginité qui s'impose avec rigueur dans les communautés néolithiques sédentarisées: lorsque des mariages réguliers s'instituent entre groupes voisins liés par des pactes d'intermariage, les filles doivent rester intactes de manière à constituer un produit frais d'échange. Une telle contrainte sur la nature n'est possible que si elle se surnaturalise dans des déesses vierges et dans des mythes exaltant la virginité.

Cette explication n'exclut au reste pas que d'autres facteurs aient joué, d'ordre démographique: y a-t-il eu une nécessité fondamentale à retarder l'âge du mariage, pour diminuer le nombre des naissances dans des millénaires où le problème de la nourriture reste aigu (on sait que la sédentarisation a de loin précédé la céréaliculture)? Est-ce dès ce moment qu'apparaissent des prêtresses ou des collèges de prêtresses connotées essentiellement par leur virginité? Ce sont des questionnements importants, auxquels il me paraît pour l'instant difficile de donner une réponse nette.

Dans le cas d'Athéna et d'Artémis, il s'agit au reste d'une virginité très positive, qui leur confère de grandes puissances de promotion en tant que kourotrophes et une vitalité exceptionnellement opératoire, par exemple dans les domaines de la production artisanale, de la musique, de la danse, de la chasse... C'est-à-dire dans des secteurs où l'imagination créatrice et l'habileté technicienne jouent un rôle qui dépasse de loin le monde de la fécondité/fertilité.

22. A côté des divinités féminines, figurent bien souvent des enfants-dieux, dont le schème de fonctionnement se dégage aisément: l'enfant divin, fils de la Grande Déesse, a des enfances difficiles, parsemées d'épreuves dont il ne se tire qu'avec l'aide généreuse de divinités féminines; adolescent, il connaît l'amour de la Déesse qu'il féconde et meurt, d'une mort suivie de résurrection qui est pour les fidèles le gage de leur propre résurrection. Ce thème du fils-amant de la Mère est largement présent dans le mythe grec, mais rarement dans sa totalité.

221. Il y a des dieux-fils qui ont avec leur mère de solides attaches, comme on le voit dans des cas aussi différents que celui d'Apollon (intégré avec Lété et sa soeur Artémis dans la triade des Létéïdes) ou celui d'Héphaïstos (rejeton de la seule Héra, d'après Hésiode, et rendu infirme par Zeus qui le précipite de l'Olympe, parce qu'il avait voulu défendre contre lui sa mère, selon le chant I de l'*Iliade*); mais leur vie ne s'organise pas sur le modèle éprouvés / fécondation de la mère / mort et résurrection.

Mais, dans bien des mythes, une partie au moins du schéma est aisément décryptable. Il en est ainsi de Dionysos (dont le nom semble au reste signifier "enfant divin"), des Dioscures ("des jeunes divins") à la naissance ambiguë et à la mort alternative, d'Hyakinthos, le jeune dieu de la végétation bulbeuse d'Amyclées, tué par la maladroite de son ami Apollon à moins qu'il ne s'identifie à lui, des divers enfants divins qui sont les partenaires de Déméter à Eleusis... Mais deux cas peuvent apparaître particulièrement significatifs. Celui de Jasion, foudroyé après avoir (pour avoir) joui de Déméter sur la jachère trois fois labourée de Crète: de cette hiérogamie naît Ploutos "bienfaisant, qui va parcourant toute la terre et le vaste dos de la mer et du premier passant aux bras de qui il tombe, il fait un riche et lui octroie large opulence" (Hésiode, *Théogonie*, 969 sq.). Celui de Zeus qui, dans ses enfances crétoises incorporées à sa personne de dieu père et roi, apparaît en proie aux pires difficultés après sa naissance tumultueuse et les persécutions de son père, ne s'en tire qu'avec de multiples concours, connaît l'amour de la Mère (Héra), meurt et est enterré sur le mont Iouktas où l'on montrait son tombeau, au grand étonnement d'un Callimaque (*Hymne à Zeus*, 8-9) qui ne pouvait admettre le trépas d'un Immortel...

Dans certains cas, la structure est plus complexe, l'enfant divin apparaissant avec un couple mère/fille dans une "sainte famille" du type néolithique anatolien. Ainsi de Zeus en Crète à Amnisos, dont nous verrons le culte devant la caverne d'Héra/Ilithyie. Ainsi des enfants divins d'Eleusis avec Déméter et Coré. Ainsi d'Hyakinthos avec sa mère Diomédé et sa soeur Polyboia. Ainsi des Létéïdes.

222. Les témoignages sur ces enfants divins dans le culte et le mythe en Grèce peuvent être multipliés, à condition de noter que la structure est en désagrégation. D'où les difficultés que nous rencontrons à bien cerner son fonctionnement.

Les jeunes dieux qui n'ont pas les caractères de l'enfant divin méritent de retenir un instant notre attention. L'exemple typique est

celui d'Apollon: il porte en lui jeunesse, beauté, éclat (mais pas tellement séduction amoureuse et ses amours sont bien souvent décevantes), et il possède toutes les forces d'inspiration, prophétique, poétique, chorégraphique et musicale, qui sont celles de la Terre. Sa liaison est claire avec les forces fécondantes et fertilisantes, comme il est naturel pour un dieu-fils qui partage avec la déesse-fille le privilège d'être le meilleur témoignage de la fécondité de la Mère, le fruit même de la Maternité.

Dans le modèle de l'enfant-dieu, le fonctionnement, plus complexe, est à analyser à plusieurs niveaux. Bien entendu, il est d'abord la Maternité en acte. Mais aussi il se révèle acteur d'un vaste processus cosmique qui renouvelle l'univers d'une double manière: fécondation de la Mère par son fils dans un système clos indéfiniment renouvelable, donc en dehors des astreintes du temps; mort du jeune dieu qui ressuscite, dramatisation violente du cycle végétatif.

Le cas de Dionysos est sans doute le plus expressif: il est au reste d'autant plus intéressant que ses liens avec la Crète sont considérables, tant par le mythe d'Ariane que par les allégations des Crétois qui le faisaient naître en Crète de Zeus et de Perséphone et par la localisation en Crète du dépècement de l'enfant-dieu par les Titans (Diodore, 5, 75). C'est un dieu dont les connotations fécondantes sont immenses (voir par exemple le rôle du *phallos* dans ses cérémonies), mais pas plus que ses connotations végétales: dieu du lierre, du pin, de la vigne, il est le donateur par excellence du *ganos*, cette humidité créatrice, ce scintillement de joie qui est dans la végétation et dans les liquides vivifiants, rosée, ruisseaux, lait, vin. Or, dans leur arrangement grec, les mythes qui touchent ses rapports avec sa mère sont particulièrement signifiants et émouvants: s'il lui a coûté la vie par suite du vœu imprudent qu'elle avait fait, il va la lui redonner avec l'éternité en la faisant pénétrer dans l'Olympe, symbole du salut par l'amour, dit-on non sans raison, mais aussi de ses relations avec une Grande Déesse, sa mère, dont le nom de Sémélé a toute chance de signifier "la Terre".

De même que certaines déesses très engagées dans la fertilité — telle Déméter qui est à l'origine de la céréaliculture — sont en même temps donatrices essentielles du salut, de même les enfants divins sont au coeur des mystères. Dans la grotte de l'Ida, l'enfant Zeus renaît chaque année de la Mère dans des cérémonies d'un réalisme émouvant, le sang de la naissance bouillonnant dans ses couches. A Eleusis, outre les diverses formes d'enfant divin (Démophon, Triptolème...), il y a Brimos "le Fort" qui naît de Brimo "la Forte", dans la dernière scène de

l'épopée, des embrassements mystiques de Zeus et de Déméter représentés par leurs prêtres et le peuple saint chante la naissance et psalmodie "Pleus et conçois". On en arrive à la très forte présomption que, dans ces liturgies immémoriales, le fidèle s'identifie au nouveau-né, fruit de l'hierogamie, et que c'est ainsi qu'il devient en partie divin et qu'il peut survivre comme un Bienheureux (*olbios*) tandis que les non-initiés d'Eleusis croupissent après leur mort "dans les moites ténèbres".

223. Certes la religion grecque ne nous donne pas de cas d'enfant-dieu révélant la totalité du schéma, aussi net par exemple qu'Attis, Adonis ou Osiris, mais la multiplicité des vestiges est en soi signifiante. Ici également c'est tout un passé immémorial, remontant sans doute jusqu'au Néolithique, qui s'exprime: l'adolescent qui meurt et ressuscite, après avoir fécondé la Mère, dramatise le renouveau du cycle végétatif tout autant que le rapt de la jeune déesse et les aller-retour qui en dérivent. Ils représentent l'un et l'autre des passages: mort d'un côté et de l'autre soumission par la force à la première possession sexuelle. Le premier est plus brutal, plus traumatisant, il contraint davantage à une méditation sur la vie et la mort, sur la mort et la survie, sur la vie triomphant de la mort qui est au fond de tous les cultes de fertilité, tant est aisée et féconde en consolations l'analogie entre mort de l'individu et mort annuelle de la végétation, entre résurrection de l'homme et éternel retour de la Nature végétale.

*

*

*

Nous sommes parti de la constatation que le panthéon grec révèle deux types de structures: la société globale de l'Olympe et de petits ensembles qui lui donnent sa vraie cohérence, constitués qu'ils sont de systèmes de forces organisés autour des puissances féminines de fécondité/fertilité et des jeunes dieux leurs parèdres. L'analyse que nous en avons faite permet peut-être maintenant d'apporter des solutions aux deux questions que nous nous posions.

La très puissante construction de l'Olympe autour de la personne de Zeus donne les plus fortes présomptions qu'il s'agit d'une structure indo-européenne, commode à l'origine pour organiser la trifonctionnalité (encore que bien des panthéons orientaux soient organisés eux aussi comme des cours célestes, mais sans tripartisme). En fait, l'Olympe ne conserve que des restes très évanides de trifonctionnalité et, d'autre part, il ne joue aucun rôle dans le culte. C'est un espace structurant qui permet de réunir tous les dieux (sauf ceux des Enfers) dans un lieu unique, au sein d'une certaine harmonie personnifiée dans Hébé ("Puberté, Jeunesse") qui leur fournit leur

nourriture/boisson spécifique, sans que disparaissent pour autant ni leurs contradictions et les sentiments mesquins qu'ils nourrissent les uns pour les autres, ni une certaine chronologie qui permet l'accession de nouvelles divinités, tels Dionysos ou Héraclès. C'est un espace de luttes et de conciliation, qui récupère tous les dieux du vécu religieux, quelle que soit leur origine, méditerranéenne, grecque ou orientale. Et c'est le cadre de tant de chatoyantes fictions, comme dans l'*Iliade*, des fictions qui me paraissent plus littéraires que vraiment religieuses.

Les structures vivantes, vécues, qui organisent le panthéon autour des puissances de l'élan vital — et qui sont naturellement intégrées dans l'ensemble Olympe — se révèlent d'une autre importance. Elles correspondent aux besoins des hommes — consommateurs de fantasmatique, à telle enseigne que, dans les cas les plus nombreux, ce sont des divinités de fécondité/fertilité qui se sont imposées depuis le II^e millénaire comme divinités topiques et qui continuent à patronner la religion poliaide: considérable extension de leurs pouvoirs primitifs.

Peu de temps après la composition définitive des épopées, Hésiode, dans un prodigieux effort de rationalisation, organise sa *Théogonie* autour de trois principes constructeurs: remonter au passé le plus lointain, au Chaos initial, bien antérieur à la constitution de l'Olympe, en suivant d'incontestables modèles orientaux; montrer les luttes de générations et de puissances (dont beaucoup sont de monstrueuses puissances du mal); organiser le *planning* d'ensemble du monde surnaturel autour des *impetus* de la sexualité qui permettent les enfantements successifs, à partir d'une phase première de parthénogénèse, à telle enseigne que l'ensemble du poème peut se résumer dans un tableau généalogique démesuré. Ce que nous y voyons vivre et agir, ce sont ces forces profondes de l'élan vital productrices de toutes les émergences de dieux, monstres ou héros: telle est bien la vraie logique de la pensée religieuse des Grecs. Un mot-clef de la *Théogonie* est au reste *eros*, l'amour, qui, malgré sa polysémie, désigne essentiellement l'élan génésique auquel ni dieux ni hommes ne peuvent résister. Il ne me paraît pas sans intérêt de noter que le vocable, pour lequel on cherche en vain des étymologies indo-européennes vraisemblables, ait toute chance d'être méditerranéen, crétois.

Ainsi s'explique la tonalité très spécifique de la théologie hellénique au reste si souple. Les dieux y jouent un rôle beaucoup moins important que les déesses. Des trois frères Cronides, Hadès a une union stérile avec Coré en tant que prince des Enfers, Poseidon — dont le nom fait pourtant un "Maître ou Epoux de la Terre" — a

essentiellement des amours malheureuses et une postérité de monstres. Zeus apparaît ainsi comme le géniteur universel, par ses épouses légitimes multiples¹, dont Héra n'est que la dernière, et par ses innombrables liaisons ou aventures. C'est le vrai reproducteur du monde divin et il révèle bien ici sa dualité fondamentale. En effet, dieu indo-européen par l'essentiel de sa stature et de ses fonctions, il est, en tant que Téléios — et avec Héra Téléia — le protecteur du mariage et le garant de sa consommation, mais déjà les enfants qu'il a d'elle sont peu nombreux et disparates (avec des relents de parthénogénèse pour Héphestos). L'essentiel de ses activités de procréation s'accomplit hors du mariage. De fait, il conserve beaucoup de l'enfant divin crétois qui s'est amalgamé en lui avec le dieu père et roi, maître de la foudre, qui représente son héritage indo-européen: la multiplicité des métamorphoses animales sous lesquelles il possède ses partenaires (surtout sous forme de taureau et de divers volatiles), ses amours adolescentes — bien connues d'Homère (*Iliade*, 14, 295) — avec sa soeur Héra, vers qui il volète en coucou d'après une tradition ultérieure, ses enlèvements de nymphes ou héroïnes en taureau...

On ne peut pas non plus ne pas être frappé par son étrange association, à la grotte d'Amnisos, avec la dyade Héra-Ilithyie. Il est honoré, sur une petite butte devant la caverne, comme un dieu nourrisson: c'est là qu'a été consacré son cordon ombilical et que les femmes, après d'heureuses couches, viennent offrir celui de leur nouveau-né. Structure patente de "sainte famille" où la topographie même est signifiante: devant le sanctuaire rupestre le *divine child* sert d'introducteur, d'agent nécessaire au fonctionnement de la dyade. Mais ce qui retient l'attention, c'est qu'ailleurs Zeus n'est pas l'enfant d'Héra, mais son frère, son jeune amant, son époux, de même qu'Ilithyie est ensuite considérée comme sa fille... La confusion est ici d'autant plus signifiante que, dans la grotte de sa naissance, sur l'Ida, il est tout simplement mentionné dans les mystères comme le fils de la Mère.

C'est dire la richesse prégnante des cultes de fécondité/fertilité qui continuent à répondre pleinement en Grèce aux questionnements et aux angoisses des hommes concernant leur vie sur terre et leurs possibilités de survie, malgré la forte socialisation et la diversification des activités entraînées par l'émergence des cités, malgré la rationalisation de la philosophie qui cherche une autre *physis*, un autre principe d'évolution du monde que les étreintes et enfantements des dieux. Les puissances de la germination et de la fécondation, de la fructification et de l'enfantement gardent leur force d'exégèse et de persuasion et permettent de satisfaire tous les besoins: ces déités qui

sont celles de l'expansion et du renouvellement de l'univers, qui portent en elles les secrets qu'elles dévoilent aux initiés dans les mystères pour vaincre la mort, sont aussi désormais celles qui protègent citoyens, acropole, cité...

Encore faudrait-il pouvoir, au-delà de cette analyse des génératrices du panthéon, suivre l'évolution de ces cultes qui ne cessent de se renforcer: à l'époque archaïque, avec l'intégration de Dionysos et de Déméter-Coré dans la religion poliade dont ils étaient quasiment exclus — et ce souvent grâce aux efforts des tyrans soucieux de promouvoir les divinités chères au peuple paysan — ou, dès la fin du 5^e siècle, avec l'orientalisation de la religion qui conforte les Mères et leurs jeunes parèdres.

Note

- ¹ Il est intéressant de suivre Hésiode, *Théogonie*, 886, sq. dans l'évocation des épouses de Zeus jusqu'à Héra. Mises à part Déméter et Lété qui sont des figures divines à la forte personnalité, les voici avec leur descendance: Métis (Athéna), Thémis (Heures et Moires), Eurynomé (Grâces), Mnémosyne (Muses). Apollon excepté, il n'engendre que des filles, et bien souvent de véritables collègues de déesses de fécondité/fertilité.

Bibliographie

Je donne ici les titres de mes articles antérieurs que j'ai utilisés dans ce rapport de synthèse.

- 1981 — Contribution à une théorie historique de la production de la pensée religieuse..., *Dialogues d'histoire ancienne*, p. 53 sq.
- 1981 — La pensée des chasseurs archaïques, *ibidem*, p. 41 sq.
- 1984 — La dépendance dans la structure trifonctionnelle indo-européenne, *Dialogues d'histoire ancienne*, p. 51 sq.
- 1972 — Formes et structures méditerranéennes dans la genèse de la religion grecque, *Praelectiones Patavinae*, Rome, p. 23 sq.
- 1975 — Le syncrétisme créto-mycénien, dans F. Dunand et P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, Leyde, p. 19 sq.
- 1985 — I Dori e la religione della età buia, dans D. Musti, *Le origini dei Greci*, Rome, p. 259 sq.
- 1984 — La genèse d'Aphrodite à Chypre, *Mélanges Roland Fiétier*, Paris, p. 419 sq.
- 1984 — Astarté s'embarque pour Cythère, *Hommages à Lucien Lerat*, Paris, p. 451 sq.
- 1973 — Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du 1^{er} millénaire, *Parola del Passato*, p. 23 sq.
- 1982 — *Olbios* et la félicité des initiés, *Hommages à Charles Delvoye*, Bruxelles, p. 113 sq.
- 1984 — Genèse de la cité, contradictions sociales et mutations religieuses, *Centro ricerca e documentazione sull'antichità classica, Atti 1980-1981*, Rome, p. 347 sq.